

La filosofía política frente al primado del sujeto y la pura fragmentación	Titulo
Rossi, Miguel Ángel - Autor/a	Autor(es)
Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2003	Fecha
	Colección
crisis; ideologías; teoría política; filosofía política; sujeto;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100603011018/20rossi.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Rossi, Miguel Angel. La filosofía política frente al primado del sujeto y la pura fragmentación. En publicación: Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía. Atilio A. Borón. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. ISBN: 950-9231-87-8. Disponible en la web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/rossi.pdf>

Fuente: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

La filosofía política frente al primado del sujeto y la pura fragmentación

Miguel Ángel Rossi*

“... después de lo que ha pasado, ya no existe lo inocuo y neutral. Después de que millones de hombres inocentes han sido asesinados, comportarse filosóficamente como si aún hubiese algo inofensivo sobre lo que discutir, como se ha dicho, y no filosofar de manera que uno tenga que avergonzarse de los asesinatos, sería ciertamente para mí una falta contra la memoria ...”

Adorno (1983: 7).

Aproximaciones al nihilismo como referencia de sentido

Puede resultar paradójico que el subtítulo de mi reflexión gire en torno al concepto de nihilismo justamente aludiendo a un perspectivismo de sentido, sobre todo cuando una de las notas esenciales en referencia a aquel es la pérdida del sentido, lo que en términos weberianos conllevaría al hombre moderno a una situación existencial que dicho pensador caracterizaría como ‘la jaula de hierro’.

Pero más allá de la aparente contradicción lógica o semántica con la que resignificamos la categoría de nihilismo, tal inconsistencia parece desvanecerse en el aire cuando entra a jugar de lleno el terreno de las experiencias históricas, obviamente en un sentido laxo, dado que incluimos en él dimensiones culturales, políticas, sociológicas, filosóficas, etcétera. Y es desde estos horizontes concomitantes que puede vislumbrarse –y en esto radica mi supuesto básico– que el nihilismo ha jugado y juega en la historia de Occidente un papel o rol estructural, justamente el de interpelar, cuando no convocar con fuerza de necesidad, la impronta de nuevos sentidos, con-

* Profesor asociado de Teoría Política y Social I, adjunto de Teoría Política y Social II, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor especial, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Maestría en Ciencias Sociales con orientación en Ciencia Política, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Argentina). Doctorando en Ciencia Política, Universidad de São Paulo (USP). Investigador UBACyT.

figuraciones e incluso lógicas estructurantes y hallazgos de fundamentos de los más variados matices y tonalidades. De ahí la responsabilidad de pensar qué tipo de orden debemos construir como sociedad, sobre todo teniendo en cuenta que los tiempos de grandes fisuras también conllevan por lo general respuestas radicales y axiológicamente opuestas, ya sea para pensar instancias fundantes de liberación o para pensar instancias de opresión. Con respecto a la segunda posibilidad, entiendo que la eclosión del nazismo es más que ilustrativa, y en lo que atañe a su dimensión filosófico-ideológica, introyecta una cosmovisión que confrontándose con la lógica nihilista, leída esencialmente en clave economicista y tecno-científica y situada por otra parte en la expansión norteamericana, pretende como contrapartida una suerte de reencantamiento del mundo en aras de un fundamento absoluto. En tal sentido, es interesante la apreciación de Safranski con respecto a Weber: “Quince años antes, principios de la República de Weimer, Max Weber había exhortado en un discurso famoso a los intelectuales a soportar estoicamente el ‘desencanto del mundo’, y había prevenido frente al turbio negocio del intencionado reencanto por parte de los profesores ex cátedra. Quiera o no, en aquel 27 de mayo de 1933 Heidegger está allí como profeta ex cátedra, empujando hacia arriba y con palabras marcialmente sonoras” (Safranski, 1999).

Asimismo, creo relevante explicitar los alcances de mi punto de partida en tanto se desprenden del mismo condiciones de posibilidad para una atención específica en lo que respecta a la emergencia del nihilismo en determinadas épocas de crisis estructurales, como son el caso de la fragmentación de la *polis* griega, la caída del Imperio Romano, la transición del Medioevo al Renacimiento. Rechazo la visión que hace del nihilismo un anclaje exclusivo en el mundo contemporáneo. Ciertamente es que hoy podemos hablar de un horizonte nihilista, sobre todo en lo que atañe a la cuantificación, horizontalidad y mercantilización de los valores, ámbito por demás trabajado por el pensamiento alemán, comenzando incluso por Hegel como antecesor de Nietzsche en relación a la muerte de Dios, pasando luego por el joven Marx y la problemática del ‘valor de cambio’ que en una suerte de ruptura con el mundo cualitativo todo lo prostituye, y concluyendo con Weber, Schmitt y la escuela de Frankfurt, que más allá de sus diferentes posturas teóricas coinciden en la emergencia y hegemonía de la ‘razón instrumental’ como uno de los signos significativos del nihilismo contemporáneo.

De todas formas, habría que hablar de la modalidad del nihilismo contemporáneo sin por ello renunciar a indagar el factor común que liga el transcurrir del nihilismo como dimensión estructural de la vida de Occidente. Al respecto, es indudable que dicho punto de entrecruzamiento no puede ser otro que la crisis y metamorfosis de los valores sociales.

En cuanto a la especificidad contemporánea, se imponen dos notas esenciales: la primera nos introduce de lleno en un terreno metafísico, cuando no teológico, en tanto indaga en la cuestión del nihilismo como pérdida u agotamiento de los valores

en función de un entramado que tendrá como principal interlocutor al Cristianismo, tanto en su vertiente católica como protestante, ya sea para establecer una apología de la trascendencia para el primer caso, como así también de la inmanencia para el segundo. De este modo nos introducimos en la segunda nota, asumiendo el supuesto de la conexión entre metafísica y política. No por casualidad todas las categorías metafísicas encuentran traducción en el reservorio de la teoría política. Sólo a modo de ejemplificación pensemos en la noción de trascendencia como dispositivo para justificar la monarquía; la noción de inmanencia, y de ahí la legitimación de la voluntad general rousseauiana o la democracia spinozana; o la noción de absoluto, que en términos políticos denominamos soberanía.

De esta forma se entiende por qué la problemática del nihilismo se vincula con fuerza de necesidad con el agotamiento de los valores occidentales, relacionado a su vez con lo que Nietzsche denominó 'la muerte de Dios', tanto como fundamento teológico –Edad Media- o supuesto epistemológico – Modernidad¹; ambas modalidades, garantías últimas o primeras –utilizando una terminología aristotélica- de toda posible axiología. En diálogo con la filosofía moderna, Nietzsche muestra cómo la muerte de Dios conllevó consecuentemente a la muerte del fundamento, claro está, en sentido absoluto. Recordemos que tanto Descartes como Kant siguen apelando al principio de la unicidad divina como el único camino posible para reunir la multiplicidad. Dicha perspectiva se extrapola también al plano del sujeto moderno, quien ahora ocupa el lugar de lo divino: el sujeto que reúne las múltiples determinaciones. Pero ahondemos en dicha cuestión.

Hay un consenso generalizado a partir del cual el pensamiento de Nietzsche constituye un punto de inflexión con respecto al ideario de modernidad, ruptura que provoca una herida mortal a la impronta racionalista con la cual se caracterizó hegemónicamente el transcurrir de la filosofía occidental. De este modo, valiéndose de la influencia de Schopenhauer, Nietzsche da el puntapié inicial a lo que en términos generales se ha dado en llamar el irracionalismo filosófico moderno. Al respecto, recordemos que mientras Hegel proclamaba su famosa frase “todo lo real es racional y todo lo racional es real” ante un auditorio repleto de alumnos, en una aula próxima Schopenhauer gozaba de la máxima impopularidad. Pero más allá del dato anecdótico que preanuncia un posible antagonismo, éste se agiganta cuando se entra en el plano de la teoría, y resulta ahora sí insalvable.

Schopenhauer toma como blanco de ataque la 'majestuosidad de la razón'. Recuperando cierta tradición filosófica, hace emerger con fuerza la noción de voluntad², caracterizada ahora desde una dimensión impersonal y cósmica, como ciega pulsión devoradora de sí misma.

Schopenhauer no vacila en proclamar que el propio intelecto es una creación de aquella para justificar sus fines pulsionales. Detrás de toda racionalidad se esconde un juego de pulsiones, un juego de poder. Es innegable que gran parte de 'razón' hay que otorgarle, sobre todo en un mundo occidental y cristiano que desde el despliegue de

una lógica imperialista se hace portavoz de los valores democráticos y humanos, generando la posibilidad de entrometerse en todos los países que su racionalidad tilde de barbarie.

Nietzsche retoma el camino de Schopenhauer, pero a diferencia de su maestro, que pretendía una suerte de redención de la voluntad, su discípulo reviste a aquella de una profunda connotación positiva. Es más, será la única salida posible a un mundo apresado por el nihilismo.

De esta forma, a la muerte de Dios como centro dador de sentido y último fundamento tanto del terreno metafísico como del gnoseológico y moral, le sucederá, en el trono, la 'voluntad de poder', que no vacilará en pronunciar la superación del humanismo y el advenimiento del 'super hombre' situado en las antípodas del bien y del mal.

Pretender agotar el pensamiento de Nietzsche en este trabajo sería más que una ingenuidad. Por otro lado, tampoco es el objetivo. No obstante quisiera dejar en claro que el acento no está puesto en lo que magistralmente Nietzsche entiende por voluntad de poder, sino en los caminos hermenéuticos que dicha noción abrió a partir del filósofo.

Para ello bastaría con mencionar la eclosión del nazismo que en una pretendida estética del horror se hace portador –falseando totalmente, a mi criterio, el pensamiento del filósofo– de un super hombre provisto de una voluntad de poder más que personalizada, también en las antípodas del bien y del mal, o contrariamente –interpretación que comparto en cierto sentido– de una voluntad de poder –vía foucaultiana– dinámica y descentralizada, así como la apertura a un perspectivismo axiológico desontologizado, o el preanuncio de la muerte del sujeto reflexivo que desde la mediación heideggeriana nos abre la puerta a la postmodernidad. Queda claro, entonces, cómo a partir de Nietzsche el pensamiento contemporáneo se provee de una ruta obligada, no sólo respecto a una dimensión filosófica, sino también a las sociológica y política.

Soy conciente de que adentrarme en todas estas líneas interpretativas excedería ampliamente el objetivo de este trabajo. Toda elección teórica implica un renunciamiento, un recorte a un horizonte teórico mucho más abarcativo. Me abocaré en esta oportunidad en primer término al pensamiento de Heidegger sólo en lo que atañe a la temática del nazismo conjuntamente con la crítica del filósofo a la metafísica de la subjetividad, en tanto en una suerte de reverso Heidegger se vale de aquella para discutir con el nacionalsocialismo. Asimismo, quisiera explicitar que la riqueza de la filosofía de Heidegger excede los nefastos y estrechos marcos de la ideología nazi. Sin embargo, y en detrimento de muchos intelectuales que pretenden escindir el pensamiento de Heidegger absolutamente del nazismo, como si el filósofo en una suerte de sublime ingenuidad hubiese incurrido en el nazismo por mera contingencia o, lo que es peor, mostrando la inoperancia de la racionalidad filosófica para los asun-

tos políticos, considero, como contrapartida que el estado de la metafísica nos da la clave para el acceso a la cosmovisión política en juego. En otros términos, si la filosofía expresa una visión de la totalidad, la misma también se reproduce en cierta medida en el *ethos* la estructura social en juego, sobre todo cuando un dispositivo ideológico logra cristalizarse en dichas totalidades. La aventura del nazismo está lejos de situarse sólo en la figura de Hitler, e incurriríamos en un error si excluimos tanto a los distintos sectores sociales como así también a sus principales pensadores.

En segundo término me ocuparé de la temática del sujeto, sobre todo en contraposición a la lectura heideggeriana, en tanto el filósofo le asigna a la metafísica de la subjetividad una esencialidad totalitaria.

La emergencia del nazismo y su confrontación con el nihilismo

La temática con respecto al nazismo es tan vasta como compleja. Innumerables han sido los textos y artículos que toman a aquella como principal objeto de interés, no sólo por motivaciones teóricas sino fundamentalmente teórico- prácticas, aunque más no sea para activar una memoria que nos prevenga acerca del horror y la discriminación. No obstante, e infinitamente lejos de justificar el ideario nazi, creo relevantes dos de las apreciaciones de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*. La primera, tendiente a comprender al nazismo como otra de las formas posibles de la dinámica del capitalismo, aunque sin negar su conformación sociopolítica específica, vinculada tanto a la historia como a la estructura social de Alemania, sobre todo en lo tocante al horizonte de sentido. La segunda, tendiente a percibir el nazismo como uno de los posibles rostros del totalitarismo, aunque por cierto no el único. Dicha observación es más que importante, especialmente cuando se toma en cuenta la hegemonía de un determinado dispositivo ideológico que pretendiendo anclar todo el peso de la barbarie en la ideología nazi silencia otras formas de totalitarismo, como son los casos del estalinismo y el imperialismo norteamericano.

En lo que respecta a dicha problemática, tal vez el texto de Jeffrey Herf (1983) titulado *El modernismo reaccionario* sea una de las contribuciones más profundas, que asombra por su claridad magistral. Herf acentúa con mucha nitidez la gran paradoja de Alemania, que según mi propia opinión es el núcleo a partir del cual puede comprenderse la matriz significativa del nazismo. Se trataría de la aceptación de la tecnología moderna en expansión, al mismo tiempo que un profundo rechazo de la razón ilustrada y todos los postulados de aquella. Esta es la razón de la denominación del libro de Herf, en tanto los 'modernistas reaccionarios', parafraseando al autor, eran nacionalistas que convirtieron al anticapitalismo romántico de la derecha alemana en algo alejado del pastoralismo agrario orientado hacia atrás, apuntando por el contrario hacia los lineamientos de un orden hermosamente nuevo que remplazaba el caos informe generado por el capitalismo por una nación unida, tecnológicamente avanzada. Dichos nacionalistas pugnaban por una revolución que reestableciera la

primacía de la política y el estado sobre la economía y el mercado, y que reintegraría así los lazos existentes entre el romanticismo y el rearme de Alemania. Esta cosmovisión –puntualiza Herf– se dio en llamar ‘romanticismo de acero’.

Herf continua argumentando que el credo modernista reaccionario era el triunfo del espíritu y la voluntad sobre la razón y la función de esta voluntad como un modo estético que justamente estaba más allá del bien y del mal, lo que en otros términos conllevaría al reemplazo de la ética por la estética, aunque esta última fuese una estética del horror.

Por último, el autor del *Modernismo reaccionario* trae a relación a Benjamin para mostrar cómo dicho pensador señaló por vez primera que la modernización técnica e industrial de Alemania no implicaba la modernización en un sentido político, social y cultural más amplio. De ahí el rechazo alemán a los valores de la revolución francesa, y de ahí también la especificidad del nazismo sustentado en la creencia en un hombre nuevo, anclado en la pureza del origen, en diálogo con el ser y haciendo un buen uso de los entes.

Heidegger y el nazismo: en pos de un sujeto tachado

Difícil y ardua tarea implica indagar en el entramado del pensamiento de Heidegger con respecto al nazismo. Muchas y antagónicas son las posturas intelectuales que gravitan en torno de aquel. Una de las más importantes consiste en oponer a Heidegger II contra Heidegger I, bajo el argumento de que la recaída del pensador en el nazismo se debió fundamentalmente a que el filósofo siguió siendo preso de la filosofía de la subjetividad. Incluso, dicha vertiente teórica parte del supuesto de que el nazismo es un tipo de humanismo, obviamente retomando el camino del Heidegger II y la hermenéutica que el filósofo realiza en relación al concepto nietzscheano de ‘voluntad de poder’.

Por otra parte, sería peligroso invalidar la riqueza del pensamiento de Heidegger por su vinculación con el nazismo, pues terminaríamos también anulando categorías teóricas significativas para entender el mundo contemporáneo. Cómo olvidar su contribución a la fenomenología, al punto de poder hablar de una nueva redefinición en términos de una ontología existencial, o su incidencia en el psicoanálisis que en su vertiente lacaniana se nutre de un ser estructuralmente tachado o caído y logra desplegar el registro de lo simbólico e imaginario. Cómo no hacer presente la pregunta heideggeriana acerca del sujeto de la enunciación en referencia a la comunidad de habla como lugar privilegiado del hábitat del ser que incluso, tal vez en una suerte de ironía, es tomado por el pragmatismo norteamericano. Al respecto, es interesante la observación de Eugenio Tías: “Podría decirse, pues, que Heidegger indaga el movimiento mediante el cual la presencia se constituye como tal presencia, el presentarse mismo de la presencia, en lo que tiene de infinito verbal. Heidegger busca ese infini-

to verbal ausente en la concepción todavía sustantivista de Husserl. Busca, pues, el presentarse de la presencia, que es prae-essentia, esencia que comparece, que es ahí. Y con ello indaga, por lo tanto, el esenciarse de la esencia" (Trias, 1983: 4).

De esta forma, y siguiendo las huellas de Trias, Heidegger vitaliza al extremo nociones tales como horizonte de sentido y facticidad, ya que es la propia facticidad del ser-ahí, del *Dasein*, la que se toma o adopta como lugar y patrón para la revelación y sentido del ser, sin que sea necesario recurrir a una operación propia de la conciencia filosófica o del filósofo profesional para acceder a ese sentido.

A pesar de haber hecho hincapié en la relevancia teórica de Heidegger –aunque de manera breve y superficial–, cuestión que por otra parte alcanza un consenso académico fuertemente generalizado, no podemos, o mejor dicho, no debemos dejar de percibir con agudeza las marcas ideológicas que de modo directo o indirecto, explícito o implícito, ligán al filósofo alemán con algunos aspectos del ideario del nacionalsocialismo.

Asimismo, juzgo pertinente como sugerente la observación de Adorno, en tanto advierte a los posibles lectores que intentar adentrarse en la relación de Heidegger con el nazismo sólo es posible a través de una lectura transversal, incluso marginal de los textos de filósofo, en los que a diferencia de sus trabajos principales Heidegger quedaría más en la intemperie. Esta observación es asumida por el propio Adorno, que de hecho se vale de un escrito de Heidegger intitulado *Por qué habitamos en la provincia*. Desarrollemos algunas de sus principales reflexiones:

“Creo que justamente en la situación alemana este concepto de fundamento, suelo u origen desempeña un papel especialmente funesto, y que verdaderamente una gran culpa le corresponde al pensamiento de Heidegger. En este pensamiento la idea de lo primero tiene un sentido ontológico excelsamente sublimado: el del ‘ser’ que está más allá de la separación entre el concepto por una parte y el ente singular por otra, y que se expresa para conseguir la concreción que le corresponde como algo mas allá de la escisión, casi siempre en locuciones tales como suelo, origen, fundamento. De tales expresiones asegura continuamente Heidegger que dicen solamente algo sobre la estructura del ser, que de ninguna manera implican valoraciones sobre ningún fenómeno concreto intrasocial” (Adorno, 1983: 1).

Adorno continúa reflexionando que dichas categorías proceden de relaciones agrarias o pequeño-artesanas que evocan ideales de una ‘estrecha’ vida provinciana a las que identifica con ciertas características del ser. Adorno sugiere que daría la impresión de que para Heidegger la existencia campesina estaría mas cerca de los presuntos orígenes, y consecuentemente que en su pensamiento puede apreciarse la extrapolación de una pureza ontológica anclada en la ideología de la sangre y el suelo. Si bien es innegable que muchas de las apreciaciones de Adorno poseen profundidad respecto del pensamiento heideggeriano, no es menos cierto que otras tantas se ca-

racterizan por ser mal intencionadas e incluso extremar la filosofía de Heidegger hasta convertirla en un panfleto nazi. No obstante, hay un argumento adorniano que comparto plenamente, y que constituye la esencia de un escenario trágico: el problema de la inmediatez. Heidegger, en una suerte de misticismo, pretendería establecer un vínculo entre el hombre y la naturaleza como si entre ambas entidades no hubiera diferencia alguna, como si pudiera existir un estadio y el retorno a éste, previo a toda escisión.

Instancia que por otro lado implicaría la destrucción de todo tipo de subjetividad, dado que para el filósofo la objetivación y cuantificación del universo es causada por la acción de un sujeto unívoco que subsumido en clave metafísica y consumado en una metafísica del poder, todo lo que toca, termina cuantificándolo. De ahí que la única posibilidad que resta es la recepción de un ser que en términos freudianos podemos caracterizar como no castrado.

Sin desmedro de la recomendación adorniana, ya en su obra *Ser y tiempo*, un escrito nada marginal, Heidegger lanza una antinomia que hoy en día lejos está de resolverse: por una lado sostiene que la caída del ser es de un orden estructural, en tanto el ser por definición ya está caído, incluso previo a toda secuencia temporal; por otro lado, Heidegger daría lugar a una hermenéutica de la decadencia del ser en referencia a un *cairos* temporal, como si se hubiese ido degradando paulatinamente hasta perderse definitivamente en las entrañas del ente.

Tampoco es casual la posición del filósofo con respecto al cuidado del ser que desde su mirada ha tenido la filosofía presocrática y que en cierto sentido Heidegger extrapolaba tanto a la filosofía como a la cultura y al pueblo alemán. De hecho, podemos encontrar en el primer Heidegger una suerte de reconciliación entre el ser y la tecnología, o por lo menos una relación ambivalente. Es factible inferir que sólo el *ethos* alemán en apertura dialógica con el ser sabría hacer un buen uso de los entes. Después de la renuncia a su cargo de rector en la Alemania nazi, Heidegger cambiaría esta tesitura radicalmente. Prueba de ello son sus propias clases, en las cuales valiéndose de las nociones de 'super hombre' y 'voluntad de poder' en Nietzsche –lectura heideggeriana que no comparto– discute indirectamente con el nacionalsocialismo, al que por otra parte no disocia del americanismo en lo que refiere al consecuente triunfo de la tecnología, obviamente como estado de la metafísica contemporánea. En esta misma dirección giran las posiciones de Ferry y Renault, aunque se diferencian radicalmente de mi postura en lo que atañe a la deconstrucción del humanismo. Dichos autores asumen los supuestos de una de las corrientes anteriormente explicitadas, la recaída del primer Heidegger en el humanismo: "Heidegger es el único que puede permitirnos comprender la verdad del nazismo y, de manera más general, del totalitarismo, es decir que la 'infinetización o la absolutización del sujeto que está en la base de la metafísica de los modernos encuentra allí su salida operativa'. Y si Heidegger estuvo implicado en lo que él sin embargo contribuyó a descubrir, lo hizo esencialmente sobre la base de una especie de ilusión trascendental respecto del pue-

blo que restituía un sujeto (de la historia) allí donde la analítica del *dasein* y el pensamiento de la finitud habrían de prohibir toda adhesión al mito nazi. Porque Heidegger, que desconstruía tan hábilmente la estructura ontoteológica de la metafísica y su versión moderna como ontoantropología en la que el hombre en su condición de sujeto toma el lugar de Dios, ‘tendría que haber’ reconocido en la ideología nazi el resultado ‘ontotipológico’ del mismo proceso: con el ‘mito nazi’, en el que es el ‘tipo ario’ como ‘voluntad pura (de sí mismo) que se quiere a sí misma’ quien deviene ‘sujeto absoluto’, lo que llega a realizarse es la ‘ontología de la subjetividad (de la voluntad de voluntad)’. Solo los tontos pueden, pues, ‘confundirse’ y creer que el nazismo es un antihumanismo” (Ferry y Renault: 2001).

Regresando al problema de la inmediatez señalado anteriormente por Adorno, Heidegger asume una postura fuertemente romántica. Un romanticismo que termina considerando el terreno de lo racional y conceptual desde la nebulosa de lo demoníaco. Desde dicha perspectiva, la apreciación de Habermas me parece más que relevante: “Con esta crítica del subjetivismo moderno Heidegger hace suyo un motivo que desde Hegel pertenece al conjunto de temas del discurso de la modernidad. Y más interesante que el giro ontológico que Heidegger da al tema es la inequívocidad con que pone pleito a la razón centrada en el sujeto. Heidegger apenas tiene en cuenta aquella diferencia entre razón y entendimiento, a partir de la que Hegel se propuso desarrollar aún la dialéctica de la ilustración; Heidegger no es capaz ya de extraer de la autoconciencia, allende su lado autoritario, un lado reconciliador. Es el propio Heidegger y no la acusada ilustración, el que nivela la razón y la reduce a entendimiento.(...) Y siendo ello así, los elementos normativos que el sujeto extrae de sí no son sino ídolos vacíos. Desde este punto de vista, Heidegger puede someter la razón moderna a una destrucción tan radical, que ya no distingue entre los contenidos universalistas del humanismo, de la ilustración e incluso del positivismo, de un lado, y las ideas de autoafirmación particularistas anejas al racismo y al nacionalismo o a tipologías regresivas al estilo de Spengler y de Junger, de otro. Lo mismo si las ideas modernas aparecen en nombre de la razón que de la destrucción de la razón, el prisma de la comprensión moderna del Ser descompone todas las orientaciones normativas en pretensiones de poder de una subjetividad empeñada en su propia auto potenciación” (Habermas, 1990: 2-3)

Pienso que la cita habermaseana hace presentes por lo menos dos nociones que no puedo dejar pasar dada su riqueza para mentar tanto una teoría del sujeto como una teoría social. Más precisamente, se trataría de la distinción hegeliana entre entendimiento y razón en la búsqueda de un nuevo tipo de racionalidad, y por otro lado del problema de la normatividad social. Habermas, en este caso siguiendo los caminos de Kant y Hegel, adquiere conciencia de que tanto la dinámica social como las relaciones intersubjetivas que forman parte de aquellas no pueden ser desprovistas de un esquema normativo, que deberá ser consensuado por las propias relaciones interhumanas que Habermas encuentra en el diálogo, Kant a partir de la *Crítica del juicio* –el Kant republicano– en la existencia de una comunidad deliberativa basada

en lo que podríamos llamar un pensamiento extensivo que a través de la facultad de la imaginación nos posibilita dar lugar a las opiniones de los otros incluso como propias (de ahí que la fuerza de la auténtica deliberación estriba en romper un apriorismo absoluto y generar así la apertura a la construcción de un sujeto deliberativo que además de comunitario posibilita también la apertura a posibles cambios de opiniones en función de la riqueza de una rueda deliberativa), y Hegel hace presente en la existencia de una intersubjetividad vinculada a su vez a una eticidad estatal que lejos de pensarse como anulando las posibles subjetividades es el encuentro entre la voluntad subjetiva y la voluntad universal. El espíritu de un pueblo que se materializa en costumbres, representaciones artísticas, diversas mediaciones que son inherentes a la propia comunidad.

Estos pensadores son concientes de que una sociedad sólo puede regirse por un horizonte valorativo-regulativo que en una dinámica dialéctica o dialógica oxigena las propias prácticas sociales. Tampoco es casual que Nietzsche hablara en términos de transvalorización como única salida posible a la problemática del nihilismo, para enfatizar el hecho de que la pérdida del fundamento no deconstruye en definitiva la existencia de valores sociales, sin los cuales una sociedad quedaría subsumida en mera disgregación.

Por otra parte, retomar la distinción hegeliana entre entendimiento y razón es retomar la crítica de Hegel tanto a las filosofías de la reflexión, básicamente particularizadas en Kant, como a las filosofías de la intuición y el sentimentalismo. La genialidad de Hegel en este punto en particular giró en función de la búsqueda de una racionalidad que por un lado tenga la agudeza analítica del entendimiento, de la reflexión, pero a la vez supere –y de esto se trata la dialéctica– la vacuidad y formalidad de la que es presa el entendimiento a causa de haber absolutizado e inmovilizado el terreno de las escisiones, y por otro lado incorpore, adelantando una categoría fenomenológica, lo que Husserl denominó ‘el mundo de la vida’. Si por un lado Hegel se queda con la analítica del entendimiento ilustrado, rechazando a su vez una lógica formal, por otro lado se queda con el concepto de ‘vida’ del romanticismo, pero excluyendo tanto el retorno al origen como el problema de la intuición, que para Hegel es un absoluto sin mediación racional. De ahí que, extremando la cuestión, por la mera intuición uno podría decir “hay que matar a los judíos, los negros, los homosexuales, etcétera”, en una suerte de misticismo revelado. Hegel es conciente del problema de los absolutos no mediados, que por otra parte en un juego dialéctico se topan también con una racionalidad legalista y formal, que sólo puede concluir, tanto como el intuicionismo, en la construcción de un mundo totalitario. En el primer caso tendríamos el totalitarismo de la arbitrariedad, y en el segundo caso de una racionalidad formal que no puede hacerse cargo de las demandas de la vida. Como expresión de deseo y asumiendo una posición hegeliana, en una suerte de confesión particular, no podría dejar de decir, contra Heidegger y la postmodernidad, que necesitamos de la razón hegeliana para volver a producir en el encuentro entre la vida y las instituciones.

Por último, lejos de interpretarse al sujeto hegeliano como un sujeto absoluto - claro está en términos de totalitarismo-; el sujeto hegeliano se constituye a partir de una dialéctica con el *ethos* social del que forma parte. En términos más sencillos, subyace la idea de que el hombre constituye a la sociedad pero, a su vez, es constituido, también, por aquella. Incluso, desde un constante dinamismo. La relevancia de explicitar dicha observación, nos salva del error, o mejor dicho el horror, de interpretar a la dialéctica como tesis, antítesis y síntesis. Tesis es lo que se pone, sobre todo en términos de Fichte, a partir de la nada, mientras que en Hegel justamente el sujeto se pone a partir de algo ya presupuesto. Vale decir, el *ethos* social.

Es evidente, entonces, que la constitución de la subjetividad en una suerte de interacción entre los hombres y sus sociedades. Una subjetividad que se constituye desde la figura del 'reconocimiento'. Un reconocimiento de que, a diferencia del sujeto liberal que sólo puede instrumentalizar un espacio público homogéneo, el sujeto hegeliano se constituye anclado existencialmente en el plano de la diferencia. De ahí que Hegel sea tomado por el multiculturalismo en función de mentar nuevas identidades. Hegel deja en definitiva al desnudo el autoritarismo del sujeto liberal: no poder hacerse cargo de un sujeto multicultural situado en el espacio público, justamente por haber pensado un sujeto formal y homogéneo dispuesto a excluir, como instancia política, toda posible diferencia. De ahí que los indios, los negros, las minorías sexuales, sólo puedan ingresar al espacio público despojándose, obviamente, de atributos esenciales: el ser negro, indio, homosexual, etc.

Queda claro entonces que desde una fuerte interpretación teórica Heidegger sería presa del nazismo, motivado fundamentalmente por su recaída en la metafísica de la subjetividad. Anclado en el humanismo que tanto en su variante hegeliana -racionalidad absoluta- como en su variante nietzscheana -voluntad de poder- serían las claves de un sujeto esencialista, todopoderoso.

Conjuntamente con dicha interpretación coexistiría otra, no menos hegemónica, que considera la relación del pensamiento de Heidegger con el nazismo como producto de una mera contingencia, en una suerte de disociación entre pensamiento y vida.

Con respecto a mi propia posición, me hago eco de la pregunta habermaseana que no puede dejar de interpelarme: "Cómo es posible que Heidegger pudiera entender la historia del Ser como acontecer de la verdad y mantenerla inmune a un historicismo liso y llano de las imágenes del mundo o interpretaciones del mundo que caracterizan a las distintas épocas. Lo que me interesa, pues, es la cuestión de cómo interviene el fascismo en el propio desarrollo teórico de Heidegger" (Habermas, 1990: 15).

Habría otro aspecto por el cual generalmente suele relacionarse al pensamiento de Heidegger con el nazismo, sustentado fundamentalmente por el lugar que el filósofo le asigna a la muerte, incluso como la marca fundacional de la constitución de la identidad, en lo que refiere tanto al tema de la singularidad como al de la factici-

dad humana, marca que sólo puede ser transferida o socializada en la constitución de un *pathos* heroico, de un *pathos* alemán, coincidente a su vez y como contracara con la experiencia de los campos de concentración. Lo curioso es que desde ambas instancias se justifica en un sentido lógico, por supuesto no ético, mentar la muerte o su posibilidad como constitutivo de una comunidad. De todas formas desestimo dicha óptica, en razón de que no existe ningún texto de Heidegger que de pié para sustentar el pasaje de la singularidad a la intersubjetividad en relación a la muerte.

Quisiera abordar ahora el último punto de mi trabajo, consistente en la defensa del humanismo, no sin antes discordar con la interpretación heideggeriana de Nietzsche.

Como bien enfatiza Cragolini, Heidegger presenta a Nietzsche como el último eslabón de la cadena de una metafísica de la subjetividad. De este modo arribaríamos a la consumación del nihilismo, en función de una voluntad de poder que Heidegger interpretaría como la posibilidad absoluta e incondicionada de la voluntad de proyectar como así también imponer valores. En términos de Nietzsche, transvalorización. Así, parafraseando a Cragolini, quien representaría a la voluntad de poder, para Heidegger es el superhombre, figura del hombre técnico que domina y cuantifica todo lo que está a su alcance. Un hombre indiferente por el ser y apasionado por el ente.

En profunda oposición a la lectura heideggeriana, Cragolini considera no sólo que Nietzsche nos abre la puerta a una pluralidad de perspectivas hermenéuticas, sino también que a partir de Nietzsche puede pensarse incluso un sujeto multicultural. En palabras de Cragolini: “La idea de voluntad de poder como razón imaginativa apunta a caracterizar su operar interpretativo y configurador de la realidad que, en dicha tarea, realiza un constante movimiento de aglutinación de fuerzas en torno a un centro -estructuración- y de dispersión de las mismas -desestructuración- para nuevas creaciones de sentidos. La dispersión del sentido, el alejamiento del centro, es el modo de preservarse de las respuestas últimas y de las seguridades de las filosofías buscadoras de *arkhaí*. En la modernidad, la *arkhé* la constituye el sujeto mismo, como ente representador. La idea de la voluntad de poder como razón imaginativa permite pensar el sujeto múltiple: aquel que designa con el término “sujeto” o “yo” a esas aglutinaciones temporarias de los *quanta* de poder que le permiten, por ejemplo, actuar, o pensar, sabiendo que el “sujeto” es una ficción. Si el sujeto es ficción, también lo es el “objeto” y la relación que los une, la representatividad. El modo de conocimiento que Nietzsche desarrolla a partir de las nociones de “falsificación”, “ficción” e “interpretación” no es fundamentalmente representativo, en tanto “asegurador” del ente en cuestión” (Cragolini, 2000: 5).

Si por un lado acuerdo con Cragolini en su crítica a Heidegger; por otro considero errónea la hermenéutica que suele hacerse del sujeto moderno como sede o fundamento del totalitarismo. En todo caso, habría que distinguir distintos tipos de sujetos y distintos tipos de subjetividades, obviamente no desvinculadas de las prácticas sociales que le son inherentes.

Justamente, el problema de Heidegger – y tal vez de Nietzsche – fue hacer un lectura de la historia de la filosofía en términos tanto de univocidad como linealidad, sin advertir por ejemplo las profundas diferencias del sujeto lockeano con respecto al sujeto spinozeano, o la impronta kantiana de haber sido el primero en plantear el tema del sujeto como ficción, la cual no puede interpretarse en términos de verdad o mentira, sino, utilizando un lenguaje psicoanalítico, como nexo significativo organizacional. Al respecto, recordemos, incluso, la importancia que le asigna Kant a la facultad de la imaginación en *La crítica de la razón pura* como cierre del esquematismo trascendental a modo de justificar nuestro argumento. Es decir, es la facultad de la imaginación la que en última instancia logra reunir el terreno de la multiplicidad en pos de un yo que subyace y acompaña las posibles representaciones.

De este modo, retomando mi consideración del nihilismo como instancia estructural de la vida de Occidente, entiendo que la salida del mismo sólo puede lograrse articulando la fragmentación en un unidad, es decir, en función de pensar un sujeto articulador. La cuestión decisiva no radica en la destrucción del sujeto sino en qué tipo de sujeto podemos construir, especialmente en tiempos de fisura, en un tiempo de nihilismo, donde la pregunta por el orden social no es para nada irrelevante.

Cabría entonces preguntarnos por qué recuperar la noción de sujeto, pregunta que puede ser contestada prioritariamente en función de nociones que son inherentes a la teoría del sujeto tradicional, como son las nociones de libre arbitrio, praxis, responsabilidad, ética, acción, decisión, todas ellas razones más que suficientes.

En defensa del sujeto humanista

En oposición a toda una corriente interpretativa desde la mediación heideggeriana y anclada en la postmodernidad, por cierto hegemónica en nuestro tiempo, parto de la base de que la noción de sujeto está lejos de ser una invención moderna. Al respecto, hay un brillante texto de Mondolfo intitulado *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*³ libro de una belleza y profundidad incalculables.

El problema está en desarticular la identificación de la noción de sujeto con la noción de individuo, obviamente como una de las características centrales de la modernidad, sobre todo en su variante liberal.

De esta forma, asumo en cierta medida el postulado foucaultiano de pensar la subjetividad jugando al mismo tiempo en el orden de la ficción –por cierto más que necesaria para la existencia social– y también en el orden de construcción a partir de las prácticas sociales y las relaciones de poder. Foucault explicita en su texto *La verdad y las formas jurídicas*⁴ cómo a partir de las prácticas sociales se generan no sólo tipos de objetos de conocimientos, sino también sujetos. Lo interesante es que Foucault, en la última etapa de su producción teórica, nos invita a retomar el ideario del humanismo, invitación para nada despreciable, sobre todo porque a partir del Rena-

cimiento comienza a pensarse el poder como una relación en ruptura con una visión substancialista o 'cosificada' del mismo, a la par que reafirmando una praxis⁵ sustentada en una antropología de la libertad. No en vano, Nietzsche en sus *Intempestivas* giró en torno a la diferenciación cualitativa entre la Reforma y el Renacimiento, diferencia que el pensamiento de Schmitt tuvo en cuenta especialmente para articular una praxis de la decisión también anclada en una metafísica de la libertad. Nietzsche afirma que el Renacimiento, surgido en un instante como un rayo de luz, fue enseguida sepultado por la impronta de la reforma. Weber y Schmitt lo secundaron en este punto, atentos a la novedad radical que instaura el humanismo renacentista con respecto al plano antropológico. Se trataría de anteponer prioritariamente el concepto de existencia sobre el de esencia, existencia no cosificada que a partir de una naturaleza indefinida, le toca al hombre, como un sublime escultor, ir diseñando en el transcurrir de su camino los matices de su esencia, obviamente a partir de la praxis de su existencia. De ahí también que dichos pensadores hicieran hincapié en la impronta metafísica que trajo aparejada el advenimiento de la reforma. Bastaría mencionar la absolutización de la conciencia luterana conjuntamente con una teoría de la predestinación divorciada de la praxis humana e hipostaseada en pos de lo divino para justificar lo que estamos diciendo. De hecho, una de las polémicas más importantes de la época fue la de Lutero y Erasmo, el primero para defender una teoría de la determinación, el segundo para defender una teoría de la praxis y la acción ética basadas en el postulado de la libertad. Justamente -y éste es mi propio supuesto- el error tanto de Heidegger como de la senda postmoderna consistió en extrapolar los atributos de la Reforma al humanismo, imprimiéndole a éste un esencialismo que, en una suerte de ironía, aquel combatía radicalmente. De esta forma partimos del supuesto que fue el ideario de la reforma, que comenzó deconstruyendo la idea de un sujeto en tanto imposibilidad de una praxis sustentada en la metafísica de la libertad. Curiosamente, Heidegger, que se aprecia de la recuperación del paganismo, contrariamente termina internalizando en alguna medida el determinismo protestante, ahora en aras de un ser que desde el imperativo de la voz divina necesita de sujetos pasivos anclados unívocamente en el plano de la sumisión y la escucha.

De este modo, el auténtico humanismo -si se me permite la palabra auténtico- juega su esencialidad, irónicamente, desde la pretensión heideggeriana, por el transcurrir de una existencia desontologizada que en su propia autoproducción en libertad hace caminos, hace historia, hace y nos hace sujetos. La cuestión, en definitiva, será volver a recordar la recomendación kantiana, no tomar a los otros como medios, lo que en términos hegelianos nos llevará a pensar en términos de una comunidad en donde todos podamos ser sujetos.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. *Terminología Filosófica* [en línea] [Buenos Aires, Argentina] Horacio Potel. Fecha de publicación no disponible. [Citado el 15/12/2002]. Traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, revisada por Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1983, Tomo I, 114-128. <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/adorno.htm>

Cragolini, Mónica *Nietzsche en Heidegger: contrafiguras para una pérdida* [en línea] [Buenos Aires, Argentina] Horacio Potel. Fecha de publicación no disponible. [Citado el 15/12/2002]. Conferencia en Universidad de San Pablo, Gen (Grupo de Estudios Nietzsche), 21/08/2000. <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/cragolini.htm>

Foucault, M. 1990 (1978) *La verdad y las formas jurídicas* (Barcelona: Gedisa).

Habermas, Jürgen. *Heidegger: Socavación del racionalismo Occidental en términos de crítica a la metafísica* [en línea] [Buenos Aires, Argentina] Horacio Potel, Fecha de publicación no disponible. [Citado el 15/12/2002] Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, en Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1990, 163-195. <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/habermas.htm>

Herf, Jeffrey. 1993 (1984) *El modernismo reaccionario* (México: Fondo de Cultura Económica).

Luc, Ferry y Alain Renault *Del humanismo al nazismo. Las interpretaciones heideggerianas del nazismo de Heidegger* [en línea]. [Buenos Aires, Argentina] Horacio Potel. Fecha de publicación no disponible. [Citado el 15/12/2002] Traducción de Alcira Bixio, capítulo dos de Heidegger y los modernos, Paidós, Buenos Aires, febrero de 2001, 57-87. <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/ferry_renaut.htm>

Mondolfo, Rodolfo 1978 (1969) *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (Buenos Aires: Eudeba).

Safranski, Rüdiger *La política metafísica de Heidegger* [en línea] [Buenos Aires, Argentina] Horacio Potel. Fecha de publicación no disponible. [Citado el 15/12/2002]. <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/politica_metafisica.htm>

Trias, Eugenio *Vigencia de Heidegger* [en línea] [Buenos Aires, Argentina] Horacio Potel. Fecha de publicación no disponible. [Citado el 15/12/2002]. En Heidegger, M., Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin, Barcelona, Ariel, 1983, 8-22. <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/trias.htm>

Notas

1 En el contexto moderno, específicamente en el terreno de la filosofía, Dios es tomado como fundamento gnoseológico, en el caso de Descartes, en tanto modo de garantizar verdades absolutas. Y en el caso de Kant, como criterio epistemológico, dando lugar a la representación. Así, en *La crítica del juicio* Kant plantea la posibilidad de pensar a la naturaleza como un sistema de fenómenos naturales interconectados, como si hubiese sido creado por un arquitecto divino.

2 Schopenhauer da comienzo a una tradición teórica que no sólo ejerce gran influencia en la tradición nietzscheana, sino también en la tradición freudiana, específicamente en lo que atañe a la noción de ‘inconciente’.

3 En dicho texto, Mondolfo plantea como uno de los temas centrales la problemática de la subjetividad en la antigüedad (Mondolfo, 1978).

4 “Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia” (Foucault, 1990).

5 Todo el humanismo renacentista reivindicó la impronta ética basada en la afirmación del libre arbitrio, en oposición a la reforma luterana y su teoría de la doble predestinación. Mientras en el primer caso se hablaba de la dignidad del hombre como imagen y semejanza de lo divino, en el segundo caso se ponía el acento en su indignidad.